

ENTRE LE MARTEAU ET L'ENCLUME

Ou la dialectique *être proche / faire des analyses* dans la recherche du terrain

par Julie Duran-Ndaya Tshiteku

ABSTRACT. The privilege of knowledge has long been a privilege of the western world. Renowned anthropological scientists have produced insights that are recognizable to Africans, but ever so often these scientists have used theories and methods conceived in a world that is utterly alien to the world they studied. The writer of this article is an African woman who sees no option but to use the same methods and theories, since they constitute the standard of quality in scientific work. In this connection, the challenge is to avoid habitual methods like interview and participant observation. Although these methods are common in the western scientific world, they are appreciated as violently intrusive by African subjects of study. From an African perspective, these methods impose upon the interrogator a sense of obligation towards his interviewees that is most often left unredeemed. By contrast, the method used by the present author is often plain conversation, underlining the equality of researcher and her empathy with the research subjects. In such encounters there is no sense of superiority; they are facilitated by the fact that, in this case, the researcher and the researched share the same roots. Such highly personal methods, however, pose the danger on the one hand that the researcher may become too involved with the research subjects, or, on the other hand, that she may be exposed and accused of hypocrisy. Yet the conversational method advocated here may go some way to solve the African researcher's dilemma of wanting to be accepted by the intercontinental scientific establishment and, at the same time, staying faithful to her own people that are the subjects of the research.

MOTS CLE: Ethnologie; méthodologie et concepts des scientifiques, dilemme du chercheur autochtone

J'ai choisi délibérément dans le titre de mon intervention les termes marteau et enclume. Je l'ai fait ainsi pour faire ressortir la difficulté que j'ai eue lorsque la possibilité m'a été présentée de faire une thèse de doctorat en ethnologie. Pour une chercheuse autochtone dans cette discipline il n'est pas aisé de trouver une méthodologie adéquate permettant de saisir les transformations sociales, objet de mon étude pour laquelle j'ai pris comme cadre les

femmes congolaises lettrées qui deviennent membres d'un mouvement religieux.

Ce tiraillement sur comment fonctionner dans un cadre scientifique occidental en restant congruente avec moi même se traduit dans une constatation faite par l'anthropologue néerlandais Arie de Ruijter dans la revue *Internationale Samenwerking* (1999), suivant laquelle même si l'idée de la hiérarchie de la culture a été abandonnée depuis l'époque coloniale, beaucoup de scientifiques européens, inclusifs des anthropologues pensent toujours avoir le privilège de la connaissance. Surtout lorsque les africains commencent à penser comme eux, alors tout ira bien avec eux. L'idée de me réaliser sujet des attentes complexes m'étranglait. Il me fallait fonctionner dans la tradition des recherches ethnologiques, avec certaines méthodologies et certaines exigences d'objectivation avec des concepts que je n'oserais pas prétendre maîtriser. Et même si je les maîtrisais, je n'oserai pas les utiliser sans me faire violence. Bien sûr qu'écrire une thèse de doctorat est un processus de transformation mais l'idée de transformation signifie surtout devenir ce qu'on est. Ce qui était aussi le leitmotiv de mon étude sur ma culture, en marchant dans les traces des différents penseurs qui ont fouillés avec beaucoup d'efforts, dans des conditions parfois difficiles les mécanismes d'idées éloignées en vue d'obtenir des données et puis de les objectiver dans certaines formes des traditions théoriques et des méthodes scientifiques.

Grâce à ces savants, les réalités africaines sont devenues perceptibles et les africains peuvent même se reconnaître dans beaucoup de discours. Mais il y a aussi des écrits qui présentent certaines facettes de cette culture comme quelque chose de puérile, y adjoignant des connotations négatives comme on peut le lire dans leurs yeux. En effet différents scientifiques africains (Mudimbe, Buakassa, Houtoundji) ont reproché à leurs pairs occidentaux et à leurs acolytes autochtones d'étudier la réalité africaine au travers des lunettes des théories et méthodes confectionnées dans des contextes étrangers, parfois hostiles et ayant une aversion à l'égard des peuples qu'ils étudient. Mudimbe par exemple dans ses récusations amorcées dans *l'autre face du royaume* et poursuivies aussi bien dans *l'odeur du père* que dans *'the invention of Africa'* présente l'ethnologie comme une science coloniale, née et au service de la colonisation, incapable, de part ses préjugés et son processus de production, de fournir une compréhension adéquate de la société africaine. Ces échos se retrouvent aussi chez J.M. Ela qui dénonce l'aliénation et

l'étroitesse des concepts fondamentaux utilisés par les sciences sociales occidentales pour rendre compte des formations sociales de l'Afrique.

Tous proclament un changement de discours, pour reprendre l'expression de Kizerbo, un changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique, car

'la dépendance commence par le verbe'. Mudimbe demande aux africains de 're-analyser les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quels nouveaux sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière';

afin de ne plus penser par procuration ou de ne plus rechercher ce que Mudimbe a appelé 'la filiation spirituelle et méthodologique'.

Ces constatations des penseurs africains traduisent bien le dilemme dans lequel je me suis trouvée et surtout l'idée d'être prise en sandwich. Mais les discours des spécialistes africains se limitent souvent au niveau des protestations et des contestations. Il existe toujours un vide théorique effroyable qui ne cesse de se creuser chaque jour davantage. La dépendance économique oblige de s'aligner dans un certain ordre. Un proverbe néerlandais ne dit-il pas *wiens brood men eet, diens woord men spreekt*.¹

Devant ce vide conceptuel et aussi vu l'absence d'un cadre africain privilégiant la promotion des recherches et des connaissances, comment ne pas être une amphibie, participant à la communauté des savants et porteuse de l'influence de ma propre forme culturelle? Comment écrire un livre qui vaille la peine sans être accusée de trahison? Et puis que faire de mes souvenirs personnels? Ma première source de connaissance n'est-elle pas la maison de mon père? Les savants font une distinction entre la perspective interne émique et celle savante 'étique' qui est l'objectivation de la réalité des autres. Comment faire la lecture d'une autre vie comme si la mienne n'était pas tout à fait parallèle?

Dans cette intervention j'aimerais montrer les solutions qu'une telle étude m'a forcée de rechercher dans l'accès à l'information et leur analyse.

¹ Littéralement: 'On parle la parole de celui dont on mange le pain'; c'est-à-dire, on ne peut pas s'exprimer avec toute liberté dans une situation de dépendance économique, sociale, ou mentale.

L'accès à l'information

J'avais des raisons très personnelles pour vivre de l'intérieur un mouvement charismatique des femmes congolaises. Je pensais qu'avec certains atouts comme être congolaise, ayant différents éléments socioculturels (la maîtrise des plusieurs langues du Congo, la participation à certaines pratiques de solidarité patriotique, la conscience de la manière dont les relations se construisent et s'entretiennent, la connaissance de la façon dont les femmes congolaises communiquent) et armée de mon expérience d'il y a quelques années auprès des tziganes à Bruxelles. Mais étant donné que cette recherche concerne les problèmes ayant trait au domaine des forces occultes, il fallait être prudente car il s'agit là des questions appartenant à la sphère de ce dont on ne parle en milieu congolais qu'avec des personnes très familières en qui on a confiance. Car, lorsqu'il s'agit du *kindoki*, comme je l'ai vécu dans la maison de mon père, c'est une porte ouverte de demander à quelqu'un '*crois-tu à la sorcellerie?* L'obligation de se montrer évoluée intervient et pousse à ce qu'on réponde négativement, pendant qu'un nœud se forme dans les tripes et qu'on est pris à la gorge.

Et puis les accusations de sorcellerie créent des ruptures qui se reproduisent de génération en génération entre les familles, les habitants d'un village, les voisins, les amis.

Consciente de tout cela, je savais qu'il y avait aux Pays-Bas et à Bruxelles différentes communautés congolaises de prière. Je savais aussi comme je l'ai vécu parmi les tziganes qui m'appelaient soit '*gadgot*' soit '*petite dame chocolat*' qu'il y avait parmi les ressortissants congolais en Europe une dichotomie langagière, séparant les gens qui prient et ceux qui ne prient pas *bato ya lusambo* (les gens qui prient) *batu ya mokili* (les gens du monde). Ceux qui prient nomment ceux qui ne prient pas les gens du monde, les païens. Ce qui est une manière de créer des barrières et la limitation des fréquentations. On doit être identifié comme membre d'un groupe localisé pour être accepté.

Et puis il y a une méfiance entre les congolais due aux actions relatives au contrôle de la véracité des histoires racontées par les migrants à L'IND²

² 'Service d'Immigration et de Naturalisation', branche de l'administration étatique néerlandaise avec rélevance particulière pour les Africains vivants en diaspora.

(*Immigratie en Naturalisatie Dienst*) lors de leur demande d'asile aux Pays-Bas. Les Congolais qui sont actifs dans la société néerlandaise sont considérées comme des agents d'information dont la tâche consiste à vérifier les motifs politiques de la migration donnés par ceux qui se disent poursuivis politiquement au Congo.

En étant consciente de ces obstacles, je souhaitais fonctionner normalement et c'est pour cela que j'ai opté pour l'expérimentation. Entre 1998-2002, j'ai commencé à suivre assidûment mes copines aux activités de leur communauté religieuse aux Pays-Bas et en Belgique. Je ne me suis pas d'abord présentée comme chercheur parce que je ne voulais pas subir un traitement spécifique. Un tel statu pouvait me faire courir le risque de glisser vers des comportements subjectifs de la part de mes copines, c'est à dire, infléchir d'une manière consciente ou inconsciente la manière de parler. Je me comportais comme membre du groupe, en participant autant que possible aux diverses situations de la vie de mes compatriotes adeptes du mouvement religieux, en partageant les repas, les boissons, la musique, les danses, les soucis, en rendant des services. Grâce à ma maîtrise du néerlandais, je jouais des rôles d'interprète auprès des écoles et des crèches, en écrivant ou en traduisant des lettres, auprès des tribunaux, lors des accouchements.

C'est à travers des causeries qui ont eu lieu dans ces différentes situations que j'ai récolté le matériel nécessaire pour écrire mon livre.

Pourquoi les causeries

L'importance de la communication en anthropologie a été largement signalée par différents africanistes comme Wim van Binsbergen et Johannes Fabian. Fabian (1990: 4) insiste dans la majeure partie de ses travaux sur la primauté du dialogue sur l'observation comme il l'indique dans l'extrait ci-dessus:

'Je reviens sur ma réflexion convaincante que l'ethnologie est essentiellement et non accidentellement communicative et dialogique; conversation et non l'observation doit être le moyen de conceptualiser la production des connaissances ethnologiques'.

Mais lorsqu'on survole la littérature ethnologique au sujet de la méthodo-

logie de recherche, on a l'impression que l'interview et l'observation participante sont les outils les plus utilisés par les chercheurs dans leur récolte des données. En même temps bien d'africanistes se disent réellement intéressés à connaître les personnes des sociétés qu'ils étudient. C'est pour cela qu'il arrive même que les ethnologues se marient avec une femme autochtone pour pouvoir fonctionner comme une personne normale. Mais comment peux-t-on connaître une personne en adoptant une technique de communication qui est associée dans sa culture à une interrogatoire devant le tribunal? Comme si il était question d'une torture. Le terme même '*pourquoi*' qu'on emploi souvent dans ces types de contact met l'interlocuteur sur la défense.

Par l'interview, non seulement on ne se rend pas compte qu'on fait violence, mais aussi que s'installe une dette et ce dernier point est écœurant.

Dans les pays du tiers monde le blanc est associé à l'aide. Les africains pensent que les aéroports occidentaux foisonnent des bienfaiteurs, qui attendent de les prendre en charge de suite qu'ils ont franchis les bureaux de l'immigration.

Sans que celui qui interviewe s'en rende compte, il laisse flâner l'impression d'être investi d'une mission de redresser la situation de ceux qu'il interroge; un peu avec un air '*je vais vous débrouiller ça!*' L'européen est considéré comme représentant du monde civilisé, qui rapportera à sa société la vie médiocre des gens qu'il étudie afin qu'elle soit améliorée. Récemment, lors d'une journée d'étude organisée au centre d'études africaines F. de Boeck présentait un interview fait à Kinshasa dans le cadre de son nouveau livre *The possibilities of the impossible: Kinshasa and its heterotopia* (2004). La réponse de son interlocuteur, un écrivain congolais, selon laquelle 'la ville appartenait à chaque homme de bonne volonté' trahit les attentes voilées dans ses mots. Ainsi je voyais défiler devant moi les souvenirs de mon enfance et mon travail dans les organisations de développement. Où j'ai vu des chercheurs et des coopérants au développement, armés des papiers, des caméras, des enregistreurs, des boîtes de sardines et de *corned beef*, posant des questions sur la vie, mettant l'interviewé sous une pression insupportable ou s'adonnant à l'observation participante comme s'ils s'amusaient avec la réalité des autres pour finalement partir et ne plus rien laisser entendre d'eux.

Mon étude concerne la souffrance des autres, des femmes qui contrairement à moi-même ont des problèmes de réalisation de soi. Qui suis-je pour

encore les agresser dans ce qu'elles sont en empruntant des façons pour extraire l'information qui humilient d'avantage? J'ai choisi de causer (*kosolo-la*) avec mes copines. Causer c'est être en plein dans la réalité congolaise. Les causeries (*masolo*) mettent l'accent sur le désir de vouloir se connaître réellement à travers l'interaction au sein de laquelle l'égalité et la notion d'empathie (Rogers 1968) sont au centre. La causerie insinue que l'entretien est un échange entre une ou plusieurs personnes au sujet des vécus respectifs; au cours duquel on se raconte des choses sans sentiment de supériorité.

Ces causeries n'étaient pas programmées d'avance et je n'avais pas à l'esprit une structure précise pour les diriger. Et puis il ne s'agissait pas du simple jeu question/ réponse, mais une interaction qui valorisait au moins psychologiquement la position des personnes et donnait le sentiment de reconnaissance et non l'installation du gêne.

Je n'ai rien noté en présence des personnes, sauf lorsque les circonstances de la participation à l'initiation l'exigeait. De même que je n'ai enregistré que lorsque cela était possible lors des rencontres publiques.

C'est lors de ces causeries et les différentes communications que j'ai pu rassembler différents récits des femmes, leur motif d'adhésion et leur histoire sociale.

Il est certain que cette manière de travailler demande un grand investissement de temps et qu'elle présente plusieurs dangers. Il y a d'abord le danger d'enracinement. J'ai la position de luxe d'avoir des contacts réguliers avec mes compatriotes et de fonctionner incognito. Ces contacts ne se limitent pas seulement à la recherche. Mais les moments les plus délicats sont ceux au cours desquels on est obligé de prendre position comme lorsque j'ai été malade et que je devrais me faire soigner par le mouvement que j'étudiais. Bien que je pouvais bien me projeter dans la vie des autres, je ne partageais pas les solutions qu'on leur proposait. Le danger d'enracinement peut être solutionné par un bon encadrement familiale et académique.

Et puis il y a aussi l'hypocrisie qui pourrait être attribuée à cette manière voilée de faire les recherches. Mais l'hypocrisie est assez vite découverte et peut avoir des conséquences désagréables pour le chercheur. Des exemples de scientifiques qui ont été chassés de leur terrain sont légions.

Ce qui est important dans mon choix de l'expérience d'adhésion et les causeries, c'est d'abord le désir de connaître, puis de savoir que les personnes sont respectées dans leur être et surtout de ne pas avoir créé des attentes.

L'objectivation et ses pièges

Comme on l'aura remarqué dans la partie ci-dessous mon étude à une large dimension ethnographique empirique. Il n'est pas seulement un travail d'archive. Mais pour comprendre les entendements des autres les académiciens ont créé des exigences. Il y a des règles d'interprétation qui stipulent le recours à des concepts analytiques comme points de repères pour tout travail qui se veut scientifique. C'est en partant de l'interprétation des données du terrain dans la lumière des différentes terminologies que se sont créées des arènes pour les débats, chacune avec une orientation particulière pour renseigner.

Comment interpréter mes données en partant de l'opposition faite par les savants occidentaux entre ce qu'ils nomment le sens commun et le sens savant fut un grand obstacle. Le sens commun est présenté comme interne, c'est à dire, les petites idées autochtones, emiques, liées à la manière dont les personnes expliquent leur chose en s'inspirant des codes de leur culture construite par l'histoire; et le sens savant c'est l'étique, les grandes idées des savants occidentaux modernes. Mais comme l'écrit Olivier de Sardan (1989: 127-135) les concepts qu'ont produit les académiciens pour faire leurs analyses sont issus de leur propre contexte culturel, en partant d'une compréhension empirique du réel fondée sur les catégories perceptives et cognitives qu'ils partageaient avec ceux qu'ils observaient. C'est alors évident que ce sens savant ne peut être qu'ethnocentrique, avec des représentations subjectives. Ma tension s'est développée entre ces deux tenants construit comme une conjuration ayant comme objectif de me faire peur et de m'éloigner de ma propre réalité, avec ma sensibilité locale et des idées que j'ai reçues comme idéologie. Utiliser sans critique les concepts me semblait alors une trahison, une tentative de m'éloigner de ma culture.

Et comme mon étude concerne les transformations sociales et a comme cadre un mouvement religieux, je vais montrer un exemple, inspiré de mon récent séjour de travail à Kinshasa, ma lutte avec les concepts et la manière dont je l'ai résolue.

Conversion, syncrétisme ou repentance?

Lorsqu'on survole la littérature sur la naissance des mouvements religieux en Afrique, on a tendance à utiliser comme concept analytique les terminologies syncrétisme et conversion entre guillemet de Horton (1971, 1975), en invoquant le système d'étage dans la structure de la pensée africaine, la cosmogonie lié au microcosme et Dieu associé au global, de même que la continuité et la discontinuité du noyau cognitif du mode de pensée des africains. La conversion de Horton a lancé la communication entre différents observateurs des cultes syncrétiques africains,³ chacun s'est positionné surtout sur l'aspect d'oscillation de tout genre des sujets africains se butant aux ouvertures des horizons et qu'à travers la religion apparaissent des nouveaux types de structure d'autorité, des nouvelles sociabilité, des nouveaux systèmes économiques et aussi les couches plus profonde dans les nouvelles idées sur l'homme et la femme. Beaucoup de choses ont été dites dans ce débat, mais même des années plus tard j'ai difficile à intégrer les termes conversion et syncrétisme comme concept analytique dans la réalité que j'ai rencontré. Ces mots contiennent quelque chose de religieux là où suivant nos observations la dimension 'religieuse' des mouvements religieux congolais n'est qu'apparence. Ce qui est essentiel c'est ce que devenir adepte est une transformation qui exige qu'on incarne les nouvelles attitudes et les nouveaux comportements dans la vie quotidienne.

Exemple: la transparence des revenus de la femme

En milieu rural congolais la division du travail est telle que dans le foyer, l'homme et la femme ont chacun des rôles pour assurer le bon fonctionnement du ménage. Ils sont complémentaires et collaborent dans la production des biens de consommation. Par exemple l'homme doit assurer l'habitation et certaines dépenses de luxe comme l'achat de la viande et de l'immobilier.

³ Cf. Peel 1968a, 1968b; Fisher 1973; van Binsbergen 1981; Geertz 1986; Comaroff & Comaroff 1991 – en particulier, chap. 6, 'Conversation and Conversion', pp. 243-251; Ranger 1993, etc.

La femme produit certains vivres, avec des activités agricoles et du commerce (N'Dongala: 1982: 191). Une femme qui n'est pas productive est déconsidérée.

La littérature signale même que la femme avait un grand rôle économique. Van Wing rapporte que dans les sociétés pré coloniales, la répartition des tâches était telle que c'était des femmes que dépendait la réussite économique, familiale et sociale du foyer. L'expression consacrée aux femmes dans la société Kongo met bien en valeur cela. Elles furent appelées *mbongo muntu* ou créatrices des richesses (N'Dongala 1980: 381).

Je l'ai mainte fois constaté dans mon entourage, les femmes ont d'habitude leurs propres biens (élevage, produit des champs ou autres activités commerciales) dont elles peuvent disposer à leur grés. Si la femme vend le surplus de ses produits de champ ou de son petit élevage, l'argent que cela lui rapporte et qu'elle noue dans une corde/ poche en dessous de ses pagnes autour de ses reins est son argent. Elle en dispose à sa manière comme par exemple acheter les ustensiles de cuisine. L'homme ne se mêle pas de l'argent de la femme et ne s'ingère pas dans ses affaires. D'ailleurs un homme congolais qui s'immisce dans les affaires des femmes est considéré comme un sous homme.

Mais dans les ménages dits modernes, et en occurrence en milieu urbain, un ménage idéal est celui où le fonctionnement de la maisonnée dépend du salaire de l'homme, chef du ménage. Il doit rapporter de l'argent 'frais' qu'il gagne grâce à ses activités. Les femmes, surtout les femmes lettrées ont appris dans les écoles missionnaires qu'il faut rester à la maison pour plier les chaussettes du mari. L'achat des vivres est l'affaire de l'argent que son mari lui donne. Mais les femmes sont actives et gagent de l'argent d'une ou d'une autre manière qu'elles cachent bien dans leurs soutiens. Les époux congolais n'ont pas l'habitude d'avoir des comptes en banque communs dans lesquels l'homme et la femme peuvent s'approvisionner. Même si la femme gagne quand même quelque chose, l'homme doit donner l'argent à son épouse pour l'achat de la nourriture et subvenir à tous les autres besoins du foyer. Lorsqu'il manque à ce rôle, la femme peut acheter les vivres dans son absence, les préparer, manger avec ses enfants et laver les casseroles. L'argent que gagne la femme, elle le considère comme n'étant pas essentiel au fonctionnement du foyer.

Les femmes congolaises sont très entreprenantes et ont actuellement un

pouvoir économique qui dépasse celui des hommes depuis le délabrement du système administratif congolais. Lors de ma récente visite à Kinshasa (juillet-août 2004), capitale grouillante du Congo, j'ai eu différentes causeries avec le couple Kalima, tous les deux conseillers conjugaux dans un groupe charismatique. D'après L. et N. Kalima, $\frac{3}{4}$ des conflits qui leur sont soumis par les couples qui viennent chercher l'aide dans leur groupe de prière ont comme sujet l'argent. Les femmes ont plus d'argent que les hommes. Les ménages qui dépendaient en grande partie de la rémunération que les hommes recevaient comme employés des bureaux sont dupes des habitudes congolaises. Beaucoup de travailleurs congolais sont aujourd'hui impayés. Ils utilisent les bureaux pour parler de la politique pendant que les femmes sont actives sur les marchés et osent prendre des risques.

Dans un livre collectif publié sous la direction de Théodore Trefon (2004), l'article de A. Nzeza Bilakila (33-45) aborde une des dimensions de cet entrepreneuriat féminin remarquable dans la capitale congolaise. Les femmes passent des journées au port (*beachi*), voyagent partout au dessus des camions pour chercher des produits à revendre. L'apparition des nouvelles destinations de commerce comme les voyages vers Dubaï et la Chine pour se procurer de la marchandise est visible par les produits de l'orient vendus dans des petites boutiques qui sillonnent la ville; côtoyant les montagnes d'immondices et des sachets en plastic. C'est d'ailleurs pour montrer les obstacles à cet entrepreneuriat féminin que le chercheur congolais Thierry Nlandu souligne le danger des conflits armés sur l'activité commerciale des femmes. A cause de l'insécurité et l'incertitude provoquées par la guerre, les femmes ne voyagent plus ou restent longtemps hors de leur foyer.

Les femmes ont pris le dessus dans plusieurs ménages congolais. De leur revenu dépendent des dépenses pour le paiement de la location, l'achat des parcelles, l'envoi des enfants à l'école etc... Tâches normalement réservées aux hommes. Dans cette situation de renversement de rôle, disait madame Kalima, l'argent de la femme est devenu indispensable à la survie du ménage. Mais cette situation crée un déséquilibre et des tensions parce qu'il est anormal que la vie du ménage dépende de la femme quand elle est mariée et son mari est présent.

Les hommes dans ce type de situation et ils sont nombreux au Congo, ont un complexe d'infériorité parce qu'ils ne supportent pas d'être considérés comme des 'sous hommes', des '*mario*', terme qui est un métaphore

d'un homme qui vit grâce au confort offert par une femme. Mais les femmes ont surtout tendance à cacher leur argent et ne pas le montrer à leur mari, attendant que celui-ci entretienne le ménage sans qu'il en ait les possibilités. Certaines femmes qui sortent leur argent pour faire des dépenses dans la maison regardent leur mari avec dédain et le considèrent comme un vaurien.

Ce changement des rôles demande qu'on éduque les femmes et les hommes à ne pas considérer leur situation comme anormale comme me l'a assurée L. Kalima. L'extrait d'une prêche que je reproduis ici montre la manière standard dont on enseigne aux femmes de se conduire envers leur mari:

qu'il soit petit et toi grande, donne lui du respect, que tu aies le papier (entendre permis de séjour) et lui pas, donne lui du respect...

*Ndenge toza awa na, ça peut arriver
que muasi nde azosala, mobali asalaka
te. Yo muasi ozotinda bongo epa na
bino, sans koyebisa mobali nayo. ba
réponse oza kopesa kaka ya mabe.*

Comme nous sommes ici, ... ça peut arriver
que c'est toi la femme qui travaille, l'homme
ne travaille pas. Toi la femme tu envoies
l'argent chez toi sans dire à ton mari. Les ré-
ponses que tu lui donnes sont seulement mau-
vaises...

Que ça soit toi qui paie le loyer, tu dois respecter ton mari.

Dans les enseignements qu'on donne aux femmes comme cette prêche, on insiste pour que la femme soit respectueuse, même si c'est elle qui a l'argent. Qu'elle mène un combat pour la transformation de ses anciennes habitudes. La transparence du revenu, au lieu de cacher l'argent dans les soutiens. Les femmes doivent savoir qu'on construit le ménage à deux, qu'elles doivent aider leur mari. Les propos d'une congolaise dans la revue *Amina* (juillet 2004: 66) montre cet appel à la transformation de mentalité:

'heureusement il y a en République démocratique du Congo de nombreuses femmes vertueuses qui aident leur mari.'

Actuellement les hommes congolais paient les loyers et achètent des maisons grâce aux enveloppes que leur présentent leurs épouses.

Lorsque je considère les différentes attitudes des hommes et des femmes congolais, comme présenter l'argent au mari, les autres genres de famille élargie, la soumission aux responsables de leurs groupes de prière, je préfère

utiliser comme concept analytique le terme repentance (*kobongwana*) que les Congolais utilisent eux-mêmes. Ce mot est proche du redressement, connu dans la société congolaise pour corriger les femmes qui sont renvoyées dans leur famille par leur mari suite à leur mauvaise conduite dans le ménage. Elles sont considérées comme ayant subi une mauvaise éducation et doivent être rééduquées. Le terme repentance a alors un rapport avec la resocialisation comme redressement de conduite. Il y a ainsi une reproduction d'une réalité sociale vécue, comme ensemble des expériences et de mémoire sociale accumulées par les sujets et leurs expériences, dans l'histoire familiale et sociale.

Conclusion: créer mes limites

Ecrire une recherche est un processus de transformation et j'ai écrit au début de cet article que la transformation est un processus de devenir soi-même. C'est pour cela que je me suis donnée la liberté d'écrire ou de dire les choses de ma propre manière en restant dans les limites du compréhensible et au reconnaissable pour les congolais, en déployant un effort pour faire la paix avec la diversité des façons dont les êtres ont été vus et ont été considérés.

Créer son propre texte est un geste d'auto-libération. Mais j'ai conscience du fait que je dois essayer de m'émouvoir en prenant la liberté devant les conventions de la tradition africaine et les conventions scientifiques. L'astuce a consisté à naviguer entre ce que les académiciens nomment l'éthique et l'émique, sélectionner les termes qu'il vaudrait mieux utiliser et utiliser ceux que les autres rejettent pour construire et parler de la vie des autres. Ce jeu des limites se construit parfois d'une manière impensable. C'est une recherche de la congruence avec moi-même. Dès lors je ne me gêne pas de devoir me défendre.

Bibliographie

- Buakassa, T.K.M., 1984, « En lui, Par lui, Avec lui. Contre le polycentrisme et la diversité historique » in *Philosophie africaine et développement*, F.C.K. Kinshasa.
- Comaroff, Jean, et Comaroff, John, 1991, *Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism, and consciousness in South Africa, volume 1*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- de Boeck, F., 2004, 'The possibilities of the (im)possible: Kinshasa and its heterotopia', Texte présenté aux journées d'étude sur 'Exploring the wealth of the African neighbourhood: « The sustainability and creativity of urban life », Leiden, 16 septembre.
- Ela, J M, 1994, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique*, Paris, Harmatan.
- Fabian, Johannes, 1990, *Power and performance: Ethnographic Explorations through proverbial Wisdom and theater in Shaba, Zaïre*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Fisher, H.J., 1973, "Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in Black Africa", in: *Africa* 43 (1): 27-40.
- Geertz, C., 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Presses Universitaires de France ; traduction française de : Geertz, C., 1983, *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*, New York: Basic Books.
- Gondola, C.D., 1997, oh, rio-Ma: Musique et guerre des sexes à Kinshasa. In: *Revue française d'histoire d'outre mer*. tome 84. n. 314. pp. 51-81.
- Hountondji, P.J., 1977, 'Sur la philosophie africaine'. Critique se l'ethnophilosophie (texte à l'appui), Maspero, Paris.
- Horton, Robin, 1971, "African Conversion", In: *Africa* 41 (2): 85-108.
- Horton, Robin, 1975, "On the rationality of conversion" part I, In: *Africa* 45 (3): 219-235.
- Mudimbe, V.Y., 1982, *L'odeur du père . Essai sur les limites de la science et de vie en Afrique noire*, Présence Africaine, Paris.
- Mudimbe, V.Y., 1988, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and order knowledge*, Bloomington and Indiana polis, Indiana University press.
- Mudimbe, V.Y., 1973, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne, L'Age de l'homme.
- Olivier de Sardan, J.P., 1989, 'Le réel des autres', *Cahiers d'études africaines*, 113, no. 29-1: 127-135.
- Peel, J.D.Y., 1968a, *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford: Oxford University Press.
- Peel, J.D.Y., 1968b, 'Syncretism and Religious Change', *Comparative Studies in Society and History* 10: 121-141.
- Peel, J.D.Y., 1977, 'Conversion and Tradition in two African societies: Ijebu and Buganada', *Past and Present* 77: 108-141.
- Peel, J.D.Y., 1990, 'The pastor and the Babalawo: the interaction of religious in nineteenth-century Yorubaland', *Africa*, vol. 60, no. 3 page 338-369.
- Ranger, T.O., 1993, "The local and the global in Southern African religious history". n: R.W.Heffner (ed) *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, Univ. of California Press. pp. 65-97

van Binsbergen, W.M.J., 1981, *Religious change in Zambia: exploratory studies*. London: Kegan Paul International.

Documents

Amina, no. 411, juillet 2004

Internationale samenwerking, no. 44, janv.1999.

